

RYSZARD LIBERKOWSKI

KANTOWSKA KRYTYKA KARTEZJAŃSKIEGO COGITO

Skoro możliwa jest analiza semantyczna problematyki kierunku filozoficznego, a nawet wiekowej tradycji, której celem było „przekroczenie” systemu kategorii Arystotelesa, to tym bardziej winna być możliwa taka analiza jakiejś jednostkowej wypowiedzi, jak np. Kartezjańskie „cogito ergo sum”, którą się uznaje za podstawę stanowiska światopoglądowego, lub jego wyraz.

Przekroczenie binarności pojęć jako „przekroczenie” światopoglądu

W przypadku transcendentalizmu współczesnego, analizę taką przeprowadził K. Ajdukiewicz, wykazując, że kierunek ten, wbrew temu co twierdził jego twórca, iż jest tylko „szkołą filozofowania”, przeobraził się w „system”, u podstaw którego leży przekonanie o istnieniu tzw. podmiotu transcendentalnego. Zrozumienie funkcji tego podmiotu nie musi wcale pociągać za sobą tworzenia własnego systemu, lecz skromnie może być przedstawione, jak to pisze Ajdukiewicz, „w sformułowaniu semantycznym”

(1985). Wykazuje ono równie dobrze jak system (np. Fichtego, Schellinga, Hegla itd.), że podmiotowość w ujęciu transcendentalnym obiektywizuje go (tj. podmiot) lub, inaczej mówiąc, pozbawia subiektywno-psychologicznego relatywizmu, w którym relacja przedmiotowo-podmiotowa powodowała komplikacje związane ze „skandalem filozofii”, polegającym na oczekiwaniu dowodu na to, iż tak zwana realna rzeczywistość w ogóle istnieje.

„Skandal” ten tak naprawdę aktualny był tylko do czasu pojawienia się filozofii transcendentalnej, dzięki której problem relacji podmiot-przedmiot został zapośredniczony przez to, co transcendentalne, zarówno w epistemologicznym, jak i ontologicznym sensie. W epistemologicznym dlatego, że poznający przestał być „obserwatorem” świata, a stał się jego integralną częścią, uczestnikiem, jednym z elementów ewoluującej rzeczywistości, która wykreowała istotę myślącą i obdarzoną świadomością własnego istnienia. W ontologicznym z takich samych właściwie powodów, z tym wszak dodatkiem, że kategorie ontologiczne rozumiane transcendentalnie okazały się być tyleż koniecznymi determinantami myślenia o przedmiocie, co racjami funkcjonowania rzeczywistości w jej istocie, w najgłębszym sensie i na najgłębszym, ontycznym poziomie, poziom ten odsłaniającymi (zob. Heidegger, 1994).

Skoro już raz pojawiła się refleksja, że ontologia wskazuje bezpośrednio na to, co ontyczne, a ontyczność w swej logicznej i „egzystencjalnej” osnowie (jako byt po prostu), jest tym, co ukazuje się jako transcendentalność zapośredniczenia relacji podmiot-przedmiot, zaczęto poszukiwać tego, co obydwie strony relacji wskazują z osobna (lub na jaką transcendencję wskazują). Taką możliwość zauważył Kant, stawiając problem transcendentalnego podmiotu, oraz również transcendentalnego przedmiotu, które, by tak rzec, równoważą się w nieskończoności, spotykają w niej, jako w tym co ontyczne, jak np. Jednia Platona i Permenidesa.

Ale celem Kanta nie było uzasadnienie monizmu, w ogóle jakiegokolwiek światopoglądu. Gdyby monizm z krytycyzmu Kanta wynikał, musiałby zostać, zgodnie z jego własnymi zasadami, przedstawiony nie-dogmatycznie, a więc nie jako twierdzenie o czymś co jest, lecz raczej jako warunkowo użyteczne założenie, lub konkluzja „krytyczna”, pojawiająca się w wyniku jakiejś analizy transcendentalnej. Toteż transcendentalizm Kantowski wygląda na wynik stosowania zasad filozofii Leibniza i Wolffa, zasady racji dostatecznej i zasady sprzeczności, które w odniesieniu do dwu biegunowo skrajnych (podług tradycji) pojęć podmiotu i przedmiotu, implikują pytania o ich genezę, na które Kant odpowiada przez wskazanie na to, co transcendentalne.

Zarówno podmiot jak i przedmiot mają się tak do tego, co transcendentalne, jak kategorie ontologiczne do transcendentalnej logiki. Zarówno w pierwszym, jak i w drugim przypadku obszar wyznaczony przez transcendentalne badania jest bardziej pierwotny, podstawowy, „wcześniejszy” w stosunku do tego, który wyznaczała ontologia tradycyjna, toteż swoją krytykę Kant utożsamiał z każdym chociażby uprawianiem filozofii, której cechą jest głębia. Z niej to, z głębokiego i płodnego doświadczenia, pochodzi nasza wiedza a priori, jako możliwość poznania w ogóle, tak teoretycznego (poznania przedmiotu), jak i praktycznego (poznania podmiotu). A że tak pojęte przygotowanie, jako samowiedza, jest źródłowo podmiotowe w transcendentalnym sensie (a więc nie subiektywna lub jest podmiotowa w nie-psychologicznym sensie), stawia Kant tezę o „priorytecie” rozumu praktycznego, która nawiązuje do wypowiedzianej przez wieki intuicji, iż droga do poznania świata wiedzie przez poznanie siebie samego.

Ontologia poza światopoglądem

Skoro właściwie ujęta problematyka tak epistemologiczna, jak i ontologiczna tak samo wskazuje na zapośredniczenie, jako na „transcendentalne”, to oczywistym się wydaje pytanie, co w każdej z tych dwu stron, czy dwu biegunów naszego myślenia w ogóle, na to wskazuje z osobna. W takim przypadku oddzielne rozpatrywanie kontekstu nie oznacza proklamowania dualizmu, ani też jego wspierania jakkolwiek argumentacją, lecz co najwyżej badanie, na ile ewentualnie dualizm jest uprawniony, badanie przez przekroczenie powierzchniowej sfery światopoglądowej, by dociec do prawomocności orzekania lub, jak Kant to ujmował, sądzenia.

Należy zatem mieć świadomość tego, na ile jakaś wypowiedź, utrzymana w konwencji dualizmu, ma charakter światopoglądowo-dogmatyczny, a na ile jest ona tylko naturalnym punktem wyjścia dyskursu filozoficznego lub, inaczej mówiąc, dyskursu wynikającego – czy też dającego się rozwiązać i podjąć, na bazie tzw. naturalnego nastawienia, w którym nasz stosunek do świata, jako do czegoś zewnętrznego i różnego od nas samych, wydaje się być oczywisty.

W takim naturalnym nastawieniu odbiera się filozofię Kartezjusza, na którego tym samym spada „wina” za ugruntowanie dualizmu obecnego powszechnie, wg. opinii M. Hellera, we współczesnej nauce: „wydaje się, że rozdwojenie jaźni, na które myśl ludzka cierpi od czasów Kartezjusza, pogłębiło się” (1993, s. 37), i trudno nie inaczej odpowiedzieć, jak tylko proponując odmienny światopogląd: „Nie można po prostu zgodzić się na rozdwojenie jaźni panujące wśród dzisiejszych myślicieli: obiektywne (lub intersubiektywne) nauki i subiektywny świat podmiotu. W podmiocie dokonują się zbyt ważne sprawy, by je beztrąsko można odepchnąć na margines. Bo czyż de facto *filozofia podmiotu* nie jest traktowana jak margines zagadnień nurtujących dzisiejszy świat?” (ibid. s. 38)

„Zmysł wewnętrzny” – temporalność jako utematyzowanie ontologii jestestwa

Gdy zechcemy zrozumieć sens Kartezjańskiego cogito odczytany z punktu widzenia transcendentalizmu, filozofii, która zdaniem jej twórcy, predestynowana jest do interpretacji głębokich, musimy wpieryw uczynić zastrzeżenie, iż w takim kontekście, w jakim nazywana jest ona filozofią podmiotu, w istocie jest traktowana także jako „margines zagadnień nurtujących dzisiejszy świat.” Ale i charakter tej filozofii jest taki, że jako filozofia właśnie, programowo sytuuje się ona „na marginesie” zagadnień nie tylko dzisiejszego świata, ale w ogóle świata ludzkiej historii, nawet wówczas, gdy pod postacią historiozofii docieka tego, co powoduje następstwa zdarzeń (a więc przyczyn zgoła poza-historycznych), niż nimi jest.

Usytuowanie na uboczu nie wynika z tego, iż obca tej filozofii jest tematyka ludzkiego życia. Wręcz przeciwnie, jest nią jak najbardziej czy, by powtórzyć, najgłębiej, zainteresowana. Zainteresowanie to jest jednak z dala od światopoglądu, przynajmniej z założenia, jakby z powodu, który na uwadze miał Hegel, cytując słowa z „Rozmów Teskuleńskich”, że „filozofia zadawała się (...) niewielu sędziami; sama też rozmyślnie unika pospółstwa, dla którego jest właśnie podejrzana i nienawistna, tak że jeśliby ktoś chciał ganić ją w ogólności, mógłby to czynić w przymierzu z ludem” (1990, s. 29).

Ale też transcendentalizm jest filozofią podmiotu rozumianego nie w tradycyjnym tego słowa znaczeniu, lecz podmiotu jako ontyczności, wobec której przedmiotowość jest tylko wynikiem ontologizacji następującej w intencjonalnie niekierowanym poznaniu zjawiskowości, intencjonalnym na przedmiot. Toteż musimy mieć świadomość tego, że albo używamy terminu podmiot w znaczeniu „dogmatycznym”, a wtedy przeciwstawianie „przedmiotowości” dokonuje się na takiej samej płaszczyźnie (i kierunku rozważań), lub jak to Schelling ujmował, o wyborze decyduje nastawienie moralne, albo termin ten rozumiemy na sposób krytyczny, czy też transcendentalny, i wówczas biegunowość pojęć ma jedynie charakter pomocniczy, warsztatowy, dyktowana jest dyskursywną racjonalnością, która z konieczności operuje terminami binarnymi.

Jeżeli zgodzimy się z Schellingiem, że dogmatyzm jest nie do obalenia i że trudno wykazać, które stanowisko jest dogmatyczne, gdy nie weźmiemy pod uwagę owego „wyboru moralnego”, sprawa dualizmu Kartezjańskiego wydaje się zasługiwać na głębszą refleksję i znaleźć ją możemy w obszernej pracy Husserla, w jego „Medytacjach kartezjańskich”, gdzie wynik analizy przeczy temu, jakoby „cogito ergo sum” było twierdzeniem, którego treść jest dogmatyczna i sankcjonująca dualizm „substancji myślącej” (czyli duszy) i „substancji rozciągłej” (czyli ciała).

Husserl na ślad możliwości takiej analizy wpadł za sprawą Kanta, któremu zarzucił, iż, mimo że ten zauważył związek między myślącym podmiotem a „przedmiotem zmysłu wewnętrznego”, którym tenże podmiot w zasadzie jest, nie wyciągnął z tego konsekwentnych wniosków, które wydają się oczywiste.

W rzeczy samej rozważając istotę podmiotowości Kant wiąże ten problem ze sprawą czasu, który podjąć dopiero należało, by sprawę doprowadzić do końca, wg Husserla, jako problem temporalności. „Nasz myślący podmiot – (znajdujemy w „Krytyce czystego rozumu”) – nie jest cielesny, to znaczy że – ponieważ przedstawiamy go sobie jako przedmiot zmysłu zewnętrznego – nie może być w tej mierze, w jakiej myśli, przedmiotem zmysłów zewnętrznych, tj. zjawiskiem w przestrzeni. To zaś ma tyle znaczyć: wśród zjawisk zewnętrznych nie mogą się dla nas nigdy pojawiać istoty myślące jako takie, lub: nie możemy zewnątrz oglądać ich myśli, ich świadomości ...” (A357).

Wynika z tego, co i Husserl zauważa, iż podmiot poddaje się oglądowi wewnętrznemu, a ten, jak dowodził Kant, jest właśnie czasem. Ale ogląd ten jest przecie nie widzeniem czegoś, wówczas sam miałby bowiem charakter przestrzenny. Jest więc intuicją – także nie czegoś, a zatem intuicją tożsamą z podmiotem, co nie wydaje się być odkrywcze, by nie rzec wręcz, iż jest konstatacją całkowicie zdroworoządkową.

Odkrywczość jednak uwagi Kanta ujawnia się poprzez stwierdzenie, iż taka naoczość nie ma charakteru przestrzennego, czyli badania jej istoty, co dopowiada Heidegger, sprowadza się do problematyki temporalności. Tego już, jak twierdzi Heidegger, Kant w ogóle nie zauważa: „nie mógł wejrzeć w problematykę temporalności. Przeszko-

dziły temu dwie rzeczy: po pierwsze, pominięcie kwestii bycia w ogóle, a w związku z tym brak utematyzowanej ontologii jestestwa, czyli mówiąc po Kantowsku – wcześniejszej ontologicznej analityki podmiotowości podmiotu (...) Po drugie zaś, Kantowska analiza czasu, pomimo umieszczenia tego fenomenu na powrót w podmiocie, jest zorientowana na tradycyjne potoczne rozumienie czasu, co ostatecznie nie pozwala Kantowi opracować struktury i funkcji „transcendentalnego określenia czasu” (1994, s. 34).

Wypowiedź Heideggera jest reprezentatywna dla jego stosunku do Kanta o tyle, o ile ten przedstawiony jest jako źródło inspiracji w temacie, na którego możliwość podjęcia wskazał jakby mimochodem, nie podejmując dalszych dociekań. Jest to na tyle słuszne, że kwestia bycia w ogóle u Kanta jest pomijana świadomie, gdy wyznaczył granice „krytyki”, jako filozofii transcendentalnej, mogącej omówić kwestię „ugruntowania metafizyki” (by posłużyć się określeniem Heideggera), samą zaś metafizykę pozostawiając do ewentualnego uprawiania innym. Ale to powściągnięcie się od uprawiania metafizyki, świadome przecie, nie może być, jako fakt, argumentem służącym do postawienia zarzutu, że Kant „dogmatycznie przyjmuje stanowisko Kartezjusza”, (...): „Wskutek tego dwojakiego wpływu tradycji decydujący związek *między czasem i „myślą”* tonie w mroku i nawet nie staje się problemem” (ibid., s. 34).

„Przedmiot” psychologii a doświadczenie transcendentalne

Kant w istocie zbagatelizował ów związek między czasem i „myślą”, gdyż jego ewentualne wyjaśnienie wykraczało poza program „krytyki”, mającej ocenić podstawność istnienia nauki, w tym także metafizyki, gdyby ta miała jako nauka funkcjonować. Toteż jego analiza Kartezjańskiego cogito ergo sum taki właśnie miała charakter, z tym wszakże zastrzeżeniem, iż nie widział w tym, jak Husserl, próby ustanowienia nowej i pewnej podstawy filozofii, lecz raczej psychologii, rozumianej tradycyjnie jako nauka o duszy. Toteż temat „ontologii jestestwa” mógł się nie pojawić, gdy rozważania skierował Kant w stronę zasadności wypowiedzi o duszy myślącej w człowieku, która miałyby być przedmiotem badań, bądź źródłem wiedzy wtedy, gdy w grę wchodziło wyjaśnienie przesłanek a priori tejże wiedzy w ogóle.

Pozornie zatem Kant rozważa możliwość istnienia przedmiotu, zwanego duszą, acz przecie w krytycznym ujęciu, które w efekcie prowadzi do wniosków przedstawionych w postaci twierdzeń Dialektyki transcendentalnej (nazwanej przez niego logiką pozoru), oraz do twierdzenia, że jeżeli w ogóle możliwa byłaby psychologia jako nauka (oczywiście w ocenie ujętej podług kryteriów Kanta), to tylko jako nauka empiryczna bądź jako transcendentalna (gdyby Kantowskie kryteria nauki mogła spełniać). Rozważanie o przedmiocie zwanym duszą prowadził więc nie w taki sposób, że przejął dogmatyczne stanowisko Kartezjusza, jak to formułuje Heidegger, lecz krytycznie badając możliwość istnienia takiego przedmiotu i naszego się o nim wypowiedzania.

Jako psychologia empiryczna byłaby nauka ta „swego rodzaju fizjologią zmysłu wewnętrznego” (B405). Druga możliwość jej ewentualnego funkcjonowania w postaci

psychologii transcendentальной nie została przez Kanta nigdzie, choćby w najskromniejszym zarysie wyjaśniona. Można jedynie snuć przypuszczenia, że ten Kantowski pomysł był także jedną z inspiracji, które wpłynęły tak na Heideggera, jak i na Husserla i uwidocznily się w tworzonych przez tych dwóch myślicieli filozofii bytu ludzkiego, jako „ontologii jestestwa”, która u Husserla jest nawet bardziej widoczna, gdy analizę apercpcji transcendentальной przeprowadza na kanwie badania przesłanek transcendentального doświadczenia na tyle, że jego „Medytacje kartezjańskie” uznać można za „krytykę” tegoż.

Istnienia tego typu doświadczenia Kant nigdzie nie postulował. W obszarze różnych warunków interpretacji kantyizmu pojawia się ono wszak jako nie zawsze wyartykułowane przypuszczenie, a u Husserla dopiero jest wypowiedzane jako fakt podstawowy, dokumentowany apercpcją i umożliwiający sądy a priori, będąc niejako spełnieniem warunku rozumienia Kanta samego, warunku który polega na wyjściu poza Kanta, uczynieniu samodzielnego kroku w dociekaniach, jakby na wzór wskazywanego też przez Platona uczniom wysiłku podejmowania „drugiego żeglowania”.

Istnienie doświadczenia transcendentального (nawet gdyby traktować to jako postawienie hipotezy badawczej), jest niewątpliwie dobrym powodem, jak zauważyliśmy wyżej, dla rozważenia możliwości psychologii transcendentальной. Gdyby „Medytacje kartezjańskie” Husserla odczytać jako „krytykę” tegoż doświadczenia, prawdopodobnym byłoby też zapewne znalezienie tejsz możliwości transcendentальной psychologii, jako nauki i owszem empirycznej, ale budowanej na bazie empirii odmiennejsz niż ta, która jest podstawą „fizjologii umysłu”. Jej uprawianie musiałoby się dokonywać wówczas w innym paradygmacie nauki, co do którego Husserl miał nadzieję, iż go przez fenomenologię właśnie zdoła ustanowić, i być może względ na różnice tegoż paradygmatu, z którym z jednej strony Kant był się spotkał, z drugiej zaś Husserl zamierzał ufundować, jest dobrą płaszczyzną porównań stanowisk „krytyki” i fenomenologii.

Paradygmat „krytyki” a paradygmat fenomenologii

Paradygmat nauki, z jakim zetknął się Kant, wymagał analizy o tyle, o ile ważne były pytania Leibniza kierowane do Newtona (zob. Hall, 1984) w sprawie znaczenia terminów, jakich ten używał w konstruowaniu swejsz „mechaniki”, takich jak siła, masa, przestrzeń i czas. Interesował też się Leibniz prócz metafizycznego pochodzenia terminów, także prawomocnością orzekania w nauce, prawdziwością jej sądów. Kant zainteresowanie to przejął i poszukiwanie uzasadnienia dla Leibniza „prawd rozumowych” doprowadziło go do odkrycia sądów syntetycznych a priori jako pewników.

Gdy więc u podstaw jakiejś nauki mają znajdować się zasady uprawomocnienia jej istnienia w postaci możliwości formułowania aksjomatów tejsz nauki i później aksjomaty te mają być punktem wyjścia dla dalszych badań, w przypadku gdy „cogito ergo sum” miałoby za takowy punkt wyjścia i podstawę „nauki o duszy” uchodzić, wystarczyłoby rozważyć, czy wypowiedź ta jest właśnie aksjomatem. Aksjomat to wypowiedź synte-

tyczna. Każda taka wypowiedź „domaga się naoczności” (A398). Możemy ją wskazać w zdaniu „Ja jestem” (jako istota myśląca), toteż „Kartezjusz słusznie ograniczył wszelkie spostrzeżenie w najwęższym tego słowa znaczeniu do zdania...” (ibid.) powyższego.

Inaczej się już, według Kanta, ma sprawa ze zdaniem „Ja myślę”, w którym rozum ma do czynienia jedynie z „warunkiem formalnym”, będącym tylko logiczną jednością myśli, „przy której abstrahuje od wszelkiego przedmiotu” (ibid.), a więc także od Ja, które miałyby być przedmiotem (czy substancją myślącą). Błąd, który w tym przypadku zachodzi, polega na tym, iż „przedstawiam sobie ten warunek (warunek formalny) jako pewien przedmiot, o którym myślę, mianowicie jako samo Ja, bezwzględną jego jedność”, (ibid.) a jedność tę uznaję za przedmiot w naoczności, gdy tak naprawdę nie zachodzi tutaj ani żadne zjawisko w naoczności, ani nie istnieje naoczność sama, dana źródłowo.

Ewentualnym usprawiedliwieniem dla tego rodzaju stanowiska byłoby wykazanie istnienia naoczności (czyli intuicji) intelektualnej. Ale istnienia tekowej Kant nie dopuszczał. To także stało się powodem zarzutów o brak konsekwencji, a później już, dla Husserla i Heideggera, przesłanką rozważań natury jestestwa, gdy naoczność została ontycznie ujednoczona, czyli gdy nie rozważano już jej funkcji osobno jako zmysłowej, czy intelektualnej, oraz gdy podjęty został temat doświadczenia transcendentального, będącego kluczem do zrozumienia transcendentalizmu w ogóle, w tym również Kantowskiego. One też, tzn. zarówno naoczność intelektualna, jak i doświadczenie transcendentalne, pozwalały na interpretację tego, co wyraża Kartezjańskie cogito.

Kanta interpretacja w porównaniu z tą, którą zaproponowali Husserl i Heidegger, była węższa i jakby wyłącznie formalna, choć on to zauważył, że pojęcie „myślę” lub, jeśli kto woli, sąd: „Myślę” (A341, B399) winno być zaliczone do transcendentalnych, gdyż jest „motorem wszelkich pojęć w ogóle, a więc i transcendentalnych, i jest wraz z nimi zawsze współpomysłane” (ibid.). Owemu „myślę” towarzyszy także „Ja”, które jako myślące jest „przedmiotem zmysłu wewnętrznego” i nazywane jest duszą (A342, B400), co powoduje, że mówimy o „przedmiocie” psychologii, „która może się nazywać rozumową nauką o duszy” (ibid.).

Ale jest to nauka rzekoma, zbudowana „na jednym jedynym twierdzeniu „Myślę”. (ibid.) Gdy jednak „Myślę”, umożliwiające wszystkie pojęcia transcendentalne, jest jakimś „wewnętrznym spostrzeżeniem”, to można je także utożsamiać z apercepcją transcendentalną (A343, B401). Wtedy też okazuje się, czym jest lub jak apercepcja ta funkcjonuje. Gdy bowiem „myślenie ma się odnosić do jakiegoś przedmiotu (do mnie samego), to może zawierać jego transcendentalne orzeczenia” (A401, B343). Jako że „Ja” przedmiotem nie jest, i nie mamy żadnego świadectwa naoczności duszy, żadne transcendentalne orzeczenia istnieć nie mogą, a apercepcja ani też „pojęcie myślę” nie są również takimi orzeczeniami, lecz tylko stroną generującą tak percepcję, jak orzekanie samo (dlatego „myślę” ma znaczenie transcendentalne). Gdyby więc „myślę” mogło być poddane jakiemuś „psychologicznemu omówieniu”, powstałaby nauka mająca za przedmiot myślenia samo „czyste myślenie” lub transcendentalna psychologia, którą, być może, na swój sposób starali się skonstruować Husserl i Heidegger.

Kant pozostał jednak, z założenia przynajmniej, przy analizie myślenia czystego, nie próbując nawet, jak wyżej wspomniani to osądzili, budować „ontologii jestestwa”, pozostając przy podmiotowości tak dalece, że transcendentalizm po nim nazywano także

filozofią podmiotu. Ale nazywano go także filozofią tożsamości. Co do pierwszej nazwy oceny mogą być rozbieżne i wtedy brać będziemy pod uwagę inspiracje jakie znalazł Kant u Kartezjusza. Co do drugiej wydaje się już bardziej prawdopodobne, że „tożsamość” mogła być pomysłem, na jaki Kant wpadł pod wpływem francuskiego filozofa.

Poszukiwanie dowodu istnienia duszy, czy istnienia myślenia?

Kartezjańska wypowiedź „cogito ergo sum”, powierzchownie nawet rozumiana, całkowicie potocznie i intuicyjnie, wydaje się mieć charakter wniosku. Tak też w jednym z fragmentów swej pierwszej „Krytyki” widzi to Kant, ale zarazem stwierdza, iż jest to „wniosek rzekomy” i „w rzeczywistości tautologiczny” (A355). Jeżeli zatem wypowiedź jest tautologią, to nie wnioskiem i na tym zdaje się polegać jego „rzekomość”. Wyjaśnia to Kant dalej pisząc, iż owa rzekomość i tautologiczność polega na tym, że „cogito (sum cogitans) bezpośrednio orzeka rzeczywistość o moim Ja”... (ibid.), to mianowicie bezpośrednio, że Ja „istniejące” jest rzeczywistością, by tak się wyrazić, myślącą, czyli czymś rzeczywistym, co myśli, lub rzeczywistością (realnością) myśli.

Jest to poważny powód po temu, by podjąć temat „ontologii jestestwa”. Kant jednakże zapisuje sobie właściwy tok dociekania, odnosząc się do kwestii „substancji myślącej”, analizując „cogito” jako „dowód” dodaje: „A więc słynny dowód psychologiczny opiera się jedynie na niepodzielnej jedności przedstawienia, które czasownik tylko odnosi do pewnej osoby. Jest jednak oczywiste, że podmiot cech jest tylko transcendentally oznaczony przez Ja związane z myślą, bez zaznaczenia jakiegokolwiek własności ani w ogóle, bez żadnej jego znajomości lub wiedzy o nim” (ibid.), co znaczy, że ów podmiot jest „oznaczony” przez „myślę”, jako pojęcie transcendentally tak samo, jak przez Ja, jako transcendentally, co w obydwu przypadkach nie daje nam jakiegokolwiek wiedzy o tymże podmiocie. Daje nam wiedzę tylko o tym, że „myślę” jest, czy jak kto woli może być, pojęciem transcendentallym, jak i o tym, że takim samym pojęciem może być Ja. Mamy więc następny powód do podjęcia tematu „ontologii jestestwa”. Ale Kanta interesuje wyłącznie jego źródłowość, o której, jako o „niezłożoności” powiada: „Niezłożoność jednak przedstawiania podmiotu nie jest sama przez się poznaniem tego, że sam podmiot jest prosty (jak substancja – R.L.), gdyż od jego własności zupełnie się abstrahuje, gdy oznacza się go jedynie wyrazem „Ja”, co do swej treści zupełnie pustym (który mogą zastosować do każdego myślącego podmiotu)” (A355). Czy poznaniem zatem nie są również zdania zawierające podmiot Ja, takie jak „Ja myślę” i „Ja jestem”?

Na takie właśnie dwa zdania rozkłada się Kartezjańskie cogito ergo sum, w którym występuje podmiot ukryty, ego. Zdanie „Ja myślę” jest natury empirycznej (B422), a problematyczna jest w nim nie tylko podmiotowość, która poddaje się „krytyce”, czyli transcendentallynemu omówieniu, ale i „myślę”. To drugie, czyli „myślę”, mimo iż transcendentally, lub dlatego właśnie, wymaga takiego samego omówienia. Potocznie nawet przecie zapytać możemy o to, czym w istocie myślenie jest, bo przecie samo stwierdzenie „myślę”, nie stanowi dowodu myślenia. Nie można też, pisze Kant uważać, że moje

istnienie wynika ze zdania „Ja myślę”, jak to sądził Kartezjusz – ponieważ w przeciwnym razie musiałaby je poprzedzić przesłanka większa, „wszystko, co myśli, istnieje – lecz jest z nim identyczne” (B422). Inaczej mówiąc, gdyby pytać o dowód lub o dowodzenie, dwa zdania, zawierające wspólne pojęcie „Ja”, nie prowadzą do wniosku na zasadzie sylogizmu, a jedynie do zdania tożsamościowego $Ja=Ja$, oraz również tożsamościowego $myślę=jestem$.

W kontekście transcendentalizmu tylko pierwsza tożsamość była odkrywczą oraz nowatorską i posłużyła za punkt wyjścia dla budowania systemu Fichtego i Schellinga. Druga natomiast sięga starożytności, kiedy to postulowano jedność myśli i bytu. Odczytywano ją jednak najczęściej w kartezjańskim „cogito” jako zdanie „dowodzące” tego, że Ja, jako istota myśląca, jestem. Nic więc dziwnego w tym, że Kant zanegował ważność dowodową tego zdania, niesłusznie co prawda całość wypowiedzi Kartezjusza nazywając tautologią, ale na tej zasadzie wskazując na jego empiryczny charakter, bowiem za takim przeobrażeniem tej wypowiedzi, w którym doszukiwano się wniosku pod postacią zdania „Ja jako myślący jestem” nie kryje się nic innego, jak definicja człowieka, jako istoty myślącej.

Definicja nie jest jednak dowodem. Skoro „cogito” składa się z dwóch sądów, spodziewać by się można, iż fakt że mają one wspólny podmiot, do wniosku w postaci dowodu jakiegoś doprowadzi. Zestawienie tych sądów nie tworzy jednak sylogizmu. Pozostać by więc można przy stwierdzeniu, że „cogito” jest zdaniem analitycznym lub z takich dwóch sądów (analitycznych) się składa. Ale Kant próbuje dowód jakiś przeprowadzić, nawiązując do intuicyjnie zrozumiałego i na takiejże zasadzie oczywistego twierdzenia, że psychologia racjonalna jest nauką o duszy, dla której „cogito” ma być twierdzeniem podstawowym. Dochodzi jednak tylko do konkluzji, że „w postępowaniu psychologii racjonalnej panuje paralogizm przedstawiony w następującym wniosku rozumowym: To, czego nie można pomyśleć inaczej, jak tylko jako podmiot, istnieje również jedynie jako podmiot, a więc jest substancją. Otóż istoty myślącej, rozważanej wyłącznie jako takiej, nie można pomyśleć inaczej, jak tylko jako podmiot. A więc istnieje ona również tylko jako podmiot, tj. jako substancja” (B410, 411).

Jeżeli więc „istota” jest zdolna do tego, by sama o sobie powiedzieć, że jest podmiotem, nie możemy tego zanegować. Ale samookreślająca się świadomość, jako podmiot, ma tę zdolność postrzegania samej siebie nie tylko „w” naoczności (bo wówczas traci swój podmiotowy charakter), ale jako naoczność samą, choć tylko jako „wewnętrzzną”. Ta zaś naoczność jest poza wszelkimi kryteriami oceny i kategoriami opisu, jakimi dysponowała tradycyjna, przedkantowska filozofia, co Kant komentuje w sposób następujący: „O ile więc materializm nie nadaje się do wyjaśnienia istnienia, to i spirytualizm jest do tego celu równie niewystarczający, a wniosek ostateczny stąd brzmi, że w żaden, jakkolwiek by on był, sposób nie możemy poznać nic z tej właściwości naszej duszy, która dotyczy możliwości jej oddzielnego istnienia w ogóle” (B420).

To „oddzielne istnienie” jest tylko wrażeniem wywoływanym przez „jedność świadomości” niezbędną do tego, by jakiegokolwiek doświadczenie było w ogóle możliwe. Wbrew bowiem temu, co o Kancie się dość powszechnie sądzi, że mianowicie reprezentował skrajny racjonalizm, rzecz się ma dokładnie na odwrót, gdy twierdzi, że nie ma innego poznania niż to, które płynie bezpośrednio z doświadczenia, opiera się o nie, na nim zasada i do niego odwołuje. „I jakże by też miało być możliwe wyjść poza doświad-

czenie (poza nasze istnienie w życiu) za pomocą jedności świadomości (...), a nawet rozszerzyć nasze poznanie o naturę wszystkich istot myślących (...) za pomocą zdania «Ja myślę», zdania empirycznego wprawdzie, ale nie określonego co do żadnego rodzaju naoczności”, pyta Kant (B420) w przeciwieństwie do możliwości poznania naoczności, której świadectwem jest zdanie „Ja jestem”?

Jeżeli zatem doświadczenie nie mówi nam nic o duszy myślącej, potwierdzenia jej istnienia powinniśmy się spodziewać od strony myśli. Temu właśnie złudzeniu (?) uległ Kartezjusz, a Kant zwrócił uwagę tylko na to, że potwierdzenie przez zdanie „Myślę” (jako sąd), musiałyby oznaczać wyjście myśli, by się tak wyrazić, poza siebie samą.

Byłoby nonsensem twierdzić, że takie „przekroczenie” jest możliwe jako transcendencja. Dlatego Kant proponuje innego rodzaju przekroczenie, jako transcendentalne, które faktycznie jest wyjściem poza binarność podmiotowo-przedmiotową, poza podmiotowość zindywidualizowaną, w stronę podmiotowości (lub myśli) totalnej, czyli też ontycznej.

Czym innym jest wyobrażenie sobie naoczności duszy, racjonalności jako wyniku czy przejawu jej czynności, a czym innym racjonalność badana w jej funkcji, która jest formułowaniem sądów. Toteż Kant odwołuje się do logiki, badając przebieg wnioskowania w postaci sylogizmu. Czytamy więc dalej, po cytowanym wyżej fragmencie: „w przesłance większej mówi się o istocie tak, jak może być dana w naoczności. W przesłance mniejszej mówi się o niej, o ile sama siebie uważa za podmiot. Następstwo jest przeto wysnute per sophisma figurae dictionis, a więc przez błędne rozumowanie” (B411).

Literatura

Ajdukiewicz K. *Problemat transcendentalnego idealizmu w sformułowaniu semantycznym*, w: *Język i poznanie*, Warszawa 1985, PWN

Descartes R., *Zasady filozofii*, Warszawa 1960, PWN, tłum. I. Dąbbska

Hall A. R., *Philosophers at War*, Cambridge University Press, Cambridge 1984

Heidegger U., *Bycie i czas*, Warszawa 1982, PWN, tłum. B. Baran

Heller M., *Moralność myślenia*, Tarnów 1993, Biblos

Husserl E., *Medytacje Kartezjańskie*, Warszawa 1994, PWN, tłum. D. Wajs

Kant J., *Krytyka czystego rozumu*, Warszawa 1957, PWN, tłum. R. Ingarden